

# L'infinité de la volonté : Sur la relation de l'intellect et de la volonté divins chez Duns Scot

Andreas Farina-Schroll\*

## Résumé

*Le théologien et philosophe franciscain Jean Duns Scot est généralement présenté comme l'archétype du « volontariste » dans les études médiévales. Si, pour Scot, la volonté n'est ni plus ni moins que la cime de l'âme, cette désignation hâtive et caricaturale encombre l'originalité et la finesse de l'articulation scotiste de la théorie de la volonté, dont le ressort doit être trouvé dans la compatibilité entre la liberté et la nécessité du vouloir ad intra divin. Bien qu'il semble éminemment paradoxal d'affirmer qu'une chose soit à la fois libre et nécessaire, Duns Scot défend avec rigueur la possibilité d'une telle conciliation. À cette fin, la stratégie scotiste repose sur une dissociation de l'opposition traditionnelle entre liberté et nécessité par le couple disjonctif entre nature et liberté pour ensuite décortiquer les multiples sens du mot nécessaire et isoler celui qui convient le mieux à une volonté infinie. Derrière cette thématization d'une volonté autoréflexive, l'intention scotiste est d'offrir un schéma unitaire de la volonté qui puisse s'appliquer à tout type d'agent libre, aussi bien humain que divin. Le tableau de la volonté scotiste doit cependant être complété par l'intégration du rôle de l'intellection divine et des différents moments logiques qui l'accompagnent lors d'un acte de volition.*

---

\*L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

Il n'y a nulle part quoi que ce soit dans le monde, ni même en général hors de celui-ci, qu'il soit possible de penser et qui pourrait sans restriction être tenu pour bon, à l'exception d'une volonté bonne.<sup>1</sup>

## 1. Introduction : Le « volontarisme » scotiste

La pensée du théologien et philosophe franciscain Jean Duns Scot est souvent présentée comme l'exemple paradigmatique du « volontarisme », soit la position soutenant la supériorité de la volonté sur l'intellect, voire l'exclusion de la participation de l'intellect dans l'acte de volition. D'aucuns soutiennent cependant que cette caractérisation, quoique très bien ancrée dans l'histoire des idées, procède d'une désignation hâtive et trop réductrice. Bien qu'il ne soit pas entièrement illégitime de parler d'un certain « volontarisme » au sein de la pensée scotiste, il faut néanmoins avoir à l'esprit que cette appellation résulte a) d'oppositions doctrinales qui font de Scot l'adversaire privilégié de l'intellectualisme de Thomas d'Aquin et b) d'une « lecture discontinuiste et diachronique »<sup>2</sup> qui voit dans le « volontarisme » de Scot la marque d'une rupture avec la pensée médiévale et l'entrée en scène tacite de la modernité.<sup>3</sup> Néanmoins, si, pour Scot, la volonté n'est ni plus ni moins que la « cime de l'âme »<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> Kant (1994), *Fondation de la métaphysique des mœurs* dans *Métaphysique des mœurs I*, traduction, présentation, bibliographie et chronologie par A. Renault, Paris, GF Flammarion, p. 59 [AK, IV, 393].

<sup>2</sup> König-Pralong, C. (2014), « Le volontarisme scotiste : Constitutions et usages d'une césure historique à l'âge moderne » dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, Vol. 8, n°1, p. 186.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 185-188. L'autrice ajoute également que ce processus d'historisation de la pensée, qui commença dans les environs du début du XIX<sup>e</sup> siècle, prit une double tendance : 1) ou bien Scot est perçu comme une figure isolée et discontinuée ; un opusculé dans l'histoire de la philosophie 2) ou bien comme un changement d'orientation par rapport à ses prédécesseurs, changement qui est davantage perçu comme un déclin plutôt qu'un progrès. Les deux lectures s'accordent néanmoins pour évaluer le scotisme de manière plutôt négative et pour récuser l'une comme l'autre son « volontarisme » (p. 184).

<sup>4</sup> Boulnois, O. (2003), « Duns Scot : Existe-t-il des passions de la volonté ? » dans Besnier, B. et al., *Les passions antiques et médiévales*, Paris, PUF, p. 282.

il n'en résulte pas pour autant qu'elle puisse être à elle seule la cause totale de l'acte de volition.

Pour le théologien franciscain, l'acte de volition emprunte plutôt une « voie médiane »<sup>5</sup> où l'intellect et la volonté, loin de s'opposer, sont solidaires et *coordonnés*. Cette dernière notion est cruciale. En effet, le schéma général de la théorie scotiste de la volonté fait intervenir simultanément trois entités distinctes *essentiellement ordonnées* dans un seul et même acte : a) *l'objet* du désir d'un agent volontaire, b) *l'intellect* qui appréhende cet objet par le biais du phantasme et c) *la volonté* qui, une fois que l'objet lui est présenté par l'intellect, décide ou non si elle veut cet objet<sup>6</sup>. Pour le dire en une phrase, « la cause du vouloir et du nouloir [non-vouloir] est " une nature libre qui intellige en acte un objet " ».<sup>7</sup> Ces trois entités sont concomitantes et insubstituables pour la volition ; s'il s'avérait que l'une d'entre elles fasse défaut ou soit absente, il n'y aurait tout simplement pas d'acte de vouloir ou de nouloir. En d'autres termes, ces trois entités sont *nécessaires* pour qu'il puisse y avoir un acte de volition, ce qui ne fait pas pour autant de la volition un acte nécessaire.

Comme le précise Gérard Sondag, « La seule chose qui serait contradictoire, c'est d'exiger qu'une volonté libre veuille nécessairement, ou de vouloir qu'un homme aime ce qu'il n'aime pas. »<sup>8</sup> La remarque de Sondag doit cependant être nuancée, car si elle s'applique pour la volonté du voyageur (*viator*), il ne peut pas en être de même en ce qui concerne la volonté divine. En effet, le vouloir de l'être humain, dans cette existence ici-bas, est marqué par le sceau de la contingence et de la finitude. Or, Dieu, l'étant infini, nécessaire et simple ne peut pas vouloir toute chose sous le mode de la contingence, car l'amour qu'il porte pour lui-même est infini. Ainsi, si

---

<sup>5</sup> Duns Scot (2009), *Lectura p.2 d. 25 q. unique* §69 in La cause du vouloir, traduction, présentation et notes par F. Loiret, Paris, Les belles lettres, p. 26. Nous reviendrons sur ce point dans la deuxième section de cette étude.

<sup>6</sup> Sondag, G. (1999), « Scolie à la cinquième partie du Prologue de l'Ordinatio » dans *Prologue de l'Ordinatio*, présentation et traduction annotée par Gérard Sondag, Paris, PUF, p. 287-288.

<sup>7</sup> Duns Scot, *Lectura p.2, d. 25, q. unique* § 70 in *La cause du vouloir*, p. 27.

<sup>8</sup> Sondag, G. (1999), « Scolie à la cinquième partie du Prologue de l'Ordinatio », p. 288.

Dieu s'aime *librement*, ce doit être à la fois *nécessairement*<sup>9</sup>. Bien que cette thèse semble éminemment contradictoire, Scot insiste qu'une telle chose n'est pas impossible<sup>10</sup>.

Cette étude vise à contribuer au débat exégétique sur la nature du lien entre volonté et intellect chez Duns Scot. Plus précisément, il s'agit d'exposer l'articulation de la théorie scotiste de la volonté en Dieu en mettant l'accent plus particulièrement sur la relation étroite qu'entretiennent l'intellect et la volonté divine. 1) D'abord, nous ferons quelques remarques préliminaires sur la relation de la volonté avec le mode d'être de l'agent libre, pour ensuite 2) proposer une analyse détaillée de l'amour de soi divin et de sa relation avec la nécessité et terminer par 3) une exposition de l'intellection de soi instanciée en Dieu.

## 2. La volonté, l'amour et l'infini

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il importe d'éclaircir certains aspects fondamentaux de la conception scotiste de la volonté et plus particulièrement la relation qu'entretient la volonté avec le mode d'être d'un agent libre. Nous ferons donc trois remarques préliminaires sur : a) la constitution de la volonté en général pour Scot, b) la manière dont un objet peut être voulu par un agent libre et c) la relation du mode d'être de l'agent libre à la volonté.

### 2.1. La volonté comme libre arbitre

Dans un premier instant, le sens que Duns Scot accorde au mot « volonté » doit être précisé et ce, de manière à ce que sa conception propre de la volition puisse être délimitée de celle de ses prédécesseurs. Comme pour les médiévaux en général, la volonté correspond pour Scot à une faculté de l'âme comprenant aussi bien le

---

<sup>9</sup> Duns Scot (1975), « Question XVI des Quodlibets §16.5 » dans *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*, translated with an introduction, notes and glossary by Felix Alluntis and Allan B. Wolter, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, p. 370.

<sup>10</sup> *Ibid.*, §16.6, p. 371.

désir, l'amour et le choix<sup>11</sup>. Contrairement à la sensibilité ou à l'intellect, la volonté se distingue par le fait qu'elle est une faculté *optative* ; c'est une capacité à décider, à élire ou à choisir et en ce sens, elle ne doit pas être comprise à la manière d'un appétit intellectuel ou d'une faculté simplement opérative. Lorsque nous désirons un objet, par exemple un café, un vêtement ou l'être aimé, bien que la cause de ce désir ne soit pas entièrement de notre ressort, il est en revanche du pouvoir de notre volonté de céder à ce désir ou de lui résister. Je veux un café, c'est-à-dire je choisis librement de céder au désir que suscite cet objet en moi. Toute la question est donc de savoir ce qui détermine la volonté à vouloir ou à nouloir tel ou tel objet ; à l'aimer plutôt qu'à le haïr. C'est sur ce point que se révèle l'originalité de la position scotiste. Dans la distinction 25 de la seconde partie de la *Lectura*, Scot affiche nettement son hostilité envers deux positions : a) celle de Godefroid de Fontaine, pour qui la cause de l'acte de volition repose uniquement dans le phantasme de l'objet connu<sup>12</sup> et b) celle d'Henri de Gand, pour qui la volonté est entièrement automotrice, position que Scot ne manque pas de qualifier d'extrême<sup>13</sup>. Scot récuse ces deux positions, car elles ne permettent pas de rendre véritablement justice au caractère libre de la volonté. En suivant la première voie, il n'y aurait alors aucune différence entre la volonté et un appétit intellectuel et elle ne serait donc pas libre<sup>14</sup>, tandis qu'en suivant la deuxième voie, tout objet de volition s'équivaldrait ; il n'y aurait alors pas de différence entre le vouloir de Dieu et le vouloir d'une mouche<sup>15</sup>. Pour éviter ces conséquences fâcheuses, la position scotiste maintient qu'autant l'objet de désir que la volonté participent de la volition selon le schéma que nous avons proposé précédemment. Mais alors, comment pouvons-nous admettre que des causes différentes et multiples puissent produire un seul et même acte ? Si l'objet présenté par l'intellect et la volonté concourent bel et

---

<sup>11</sup> Sondag, G. (2005), *Duns Scot : La métaphysique de la singularité*, Paris, Vrin, p. 205. Scot emploie les termes « amour » et « volonté » comme des quasi-synonymes, voire indifféremment.

<sup>12</sup> Duns Scot, *Lectura p. 2, d. 25, q. unique*, § 25 dans *La cause du vouloir*, p. 11.

<sup>13</sup> *Ibid.*, § 54, p. 20.

<sup>14</sup> *Ibid.*, §36, p. 15.

<sup>15</sup> *Ibid.*, §62, p. 24.

bien dans l'acte de volition, il faut cependant souligner que ce n'est pas avec le même degré d'intensité. Il faut le rappeler, ces causes sont essentiellement ordonnées : « [...] parce que dans la volition, il y a un ordre par soi et une cause partielle présuppose une autre cause partielle [...] parce qu'en ce qui concerne l'acte premier, l'objet " connu en acte par l'intellect " ne reçoit pas sa vertu causale de la volonté, ni la volonté, sa vertu causale de l'objet. »<sup>16</sup> La véritable cause efficiente de l'acte de volition, c'est bel et bien la volonté elle-même, alors que l'objet et l'intellect n'en sont que les causes partielles et inférieures<sup>17</sup>. Comme le souligne Scot dans la question XVIII des Quodlibets, la volonté est une puissance fondamentalement indéterminée<sup>18</sup> ; elle ne présuppose absolument aucun objet dans son acte de vouloir et c'est précisément en ce sens qu'elle est capable de se déterminer soi-même et de porter son regard vers l'un ou l'autre objet<sup>19</sup>. Si l'intellect permet d'éclairer la volonté quant à son choix<sup>20</sup>, il n'en reste pas moins que c'est la volonté seule qui en est tributaire.

## *2.2. L'amour naturel et l'amour méritoire : les modes de relation de la volonté à son objet*

La volonté est libre d'aimer ou d'haïr tel ou tel objet précisément parce qu'elle est une puissance active indéterminée, mais capable de se déterminer soi-même. Il mérite donc que l'on s'attarde un peu sur les différentes manières dont la volonté est susceptible d'aimer un objet. Dans la XVII<sup>ème</sup> question des Quodlibets, Scot offre une distinction entre a) l'amour naturel et b) l'amour méritoire, tout en se

---

<sup>16</sup> Duns Scot, *Lectura p. 2, d. 25, q. unique*, § 71-72, p. 27.

<sup>17</sup> Sondag, G. (1999), « Scolie de la cinquième partie du prologue de l'Ordinatio », p. 286. À ce sujet, voir également Prentice, R. (1968), « The voluntarism of Duns Scotus, as seen in His Comparaison of the Intellect and the Will » dans *Franciscan Studies*, Vol. 28, p. 63-66 ; p.85-100.

<sup>18</sup> Duns Scot, *Question XVIII des Quodlibets* § 18.24 dans *God and Creatures*, p. 406.

<sup>19</sup> Bien que le problème de l'autodétermination de la volonté soit particulièrement fécond, nous limiterons notre propos à ce qui vient d'être exposé. Nous considérons que cette question mérite l'ampleur d'une étude entièrement autonome et distincte, car elle déborde celle en vigueur.

<sup>20</sup> Sondag, G. (2005), *Duns Scot : La métaphysique de la singularité*, p. 213.

demandant si ces deux actes diffèrent spécifiquement,<sup>21</sup> c'est-à-dire si ce sont des actes de volition essentiellement distincts. Malgré la consonance de son épithète, l'amour naturel ne doit pas être confondu avec un appétit naturel. Bien au contraire, ce type d'amour correspond proprement à un acte de dilection délibéré lorsque a.1) notre volonté s'accorde ou choisit une inclination naturelle<sup>22</sup>. Dans ce premier sens, un amour est dit naturel lorsque la volonté adopte ce qui lui est avantageux<sup>23</sup>. En un sens plus large, a.2) un amour peut également être qualifié de naturel par opposition au surnaturel<sup>24</sup>, soit pour tout acte que la volonté est capable d'accomplir elle-même, indépendamment de son caractère avantageux. À l'inverse, un amour est méritoire lorsqu'un acte de volition est susceptible de louange ou de mérite. En d'autres termes, l'amour méritoire concerne l'acte de volition moralement bon, et à ce titre, il bénéficie de l'approbation la plus élevée quant au regard de Dieu<sup>25</sup>. Ainsi, pour qu'un amour puisse tout bonnement être qualifié de « méritoire », celui-ci doit répondre aux deux principes suivants : b.1) l'objet de l'amour méritoire doit avoir été voulu librement et non simplement par inclination et b.2) cet acte doit avoir été voulu en fonction d'une relation surnaturelle, c'est-à-dire que l'agent volontaire doit avoir pris Dieu comme règle de sa conduite. Pour Scot, la différence entre l'amour naturel et l'amour par soi n'est pas *par soi* spécifique. En tant qu'acte de volition et seulement en tant que tel, ces deux actes sont identiques ; aucune différence conceptuelle n'est impliquée entre eux. Bien plutôt, c'est *par accident* que se trouve la démarcation entre ces deux actes :

one can say that meritious and natural love do not differ in species if we are speaking of a *per se* difference in what their

---

<sup>21</sup> Duns Scot, *Question XVII des Quodlibets* §17.3 dans *God and Creatures*, p. 388.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, §17.5, p. 389.

<sup>24</sup> *Ibid.*, §17.6, p. 389.

<sup>25</sup> *Ibid.* Pour Scot, Dieu accepte tout acte de volition humaine, qu'il soit répréhensible ou louable, mais le degré d'intensité par lequel Dieu aime un acte dépend de son degré de bonté. Dieu approuve l'amour méritoire en ce sens spécial que c'est l'acte le plus élevé qu'un homme peut produire, donc que Dieu peut aimer avec le plus d'intensité.

essential concepts mean, though not if we are speaking *per accidens* of a difference, namely, some concomitant factor such as a (a) difference of objects or something similar, including even (b) some species difference in the natural being of the act<sup>26</sup>.

Ainsi, c'est la *visée intentionnelle* qui distingue l'amour naturel et méritoire, ce qui implique deux choses. Premièrement, la perfection de l'acte de volition dépend de la nature de l'objet voulu ; plus un objet aura un haut degré d'être, plus la volonté s'accordera avec un tel objet. Vouloir un café est une chose certes avantageuse pour son consommateur, mais qui ne mérite ni louange ni blâme. En revanche, vouloir aimer son prochain en prenant comme règle de sa conduite Dieu est une chose beaucoup plus noble, autant moralement qu'ontologiquement, précisément parce que Dieu dispose d'un plus haut degré d'être qu'un café. Pour le dire en un mot, on ne peut pas vouloir tout objet avec le même degré d'intensité, car il y a un ordre essentiel d'éminence entre les différentes espèces d'étants<sup>27</sup>. Comme le souligne François Loiret : « La notion scotienne d'intensité n'est pas compréhensible sans référence à l'amour, pensé comme acte libre de la volonté. L'intensité de l'étant, son être même, n'est rien d'autre que son amabilité : tout degré d'être est un degré d'amabilité. »<sup>28</sup> Deuxièmement, la perfection de l'acte de volition dépend également du degré d'être de l'agent volontaire. Comme ce point est crucial à notre analyse, nous lui consacrerons entièrement la section suivante.

### 2.3. *La volonté et l'infini*

Pour comprendre le cœur de la théorie scotiste de la volonté, il faut avoir à l'esprit que Scot articule un concept *univoque* de la

---

<sup>26</sup> Duns Scot, *Question XVII des Quodlibets*, §17.13, p. 391.

<sup>27</sup> Duns Scot, *Lectura p.2 d.25 q. unique*, §63 dans *La cause du vouloir*, p. 24. Sur l'ordre essentiel impliqué dans la volonté divine et l'acte de dilection qu'elle implique, Cf. Pica, F. G. (2013), « John Duns Scotus on God's Will: Orderly and Most reasonable » dans *Thauma*, Vol. 11, p. 12-29.

<sup>28</sup> Loiret, F. (2003), *Volonté et Infini chez Duns Scot*, Paris, Kimé, p. 41-42.



volonté<sup>29</sup> qui s'applique autant à l'étant créé et fini qu'à l'étant incréé et infini. Quel que soit l'objet désiré, la structure de la volonté reste la même autant pour Dieu que pour l'être humain, ce qui ne veut pas dire que leur volition respective dispose de la même perfection. Comme la volonté est une puissance active fondamentalement indéterminée, l'être humain peut *virtuellement* vouloir une infinité d'objets, et parmi ceux-ci est inclus un objet infini qui n'est nul autre que Dieu. Pour autant, il ne découle pas de cette infinité virtuelle que la volonté humaine soit en elle-même infinie<sup>30</sup>. L'être humain ne peut vouloir que sous le mode de la *contingence*, précisément en raison de son mode d'être fini<sup>31</sup>. Si je désire aider mon prochain en prenant Dieu comme droite règle de mon agir, cela ne veut pas dire que je désire Dieu à tout instant et il se pourrait même que je ne le désire jamais. La perfection de l'acte de volition ne se calcule pas seulement en fonction du mode d'être de l'objet ; il faut également tenir compte du mode d'être de l'agent volontaire lui-même.

Nous l'avons déjà mentionné, Dieu a cette particularité d'être le seul étant infini. À ce titre, il dispose d'une triple antériorité ontologique sur tous les autres étants.<sup>32</sup> Dieu est l'étant le plus parfait : sa volonté doit donc être reliée de la manière la plus parfaite qui soit au plus parfait des objets qui n'est nul autre que lui-même<sup>33</sup>. Toutefois, Scot ajoute la remarque suivante : pour que cet acte de volition soit parfait et adéquat à l'étant divin, Dieu doit s'aimer *nécessairement*, puisque si ce n'était pas le cas, il serait possible de concevoir qu'un autre étant puisse avoir une volition encore plus

---

<sup>29</sup> Frank, W. A. (1982), « Duns Scotus' Concept of Willing Freely: What Divine Freedom Beyond Choice Teaches Us » dans *Franciscan Studies*, Vol. 42, p. 68-69.

<sup>30</sup> Duns Scot, *Lectura p.2, d.25, q. unique* §98 dans *La cause d vouloir*, p. 24.

<sup>31</sup> Sur les origines de la conception scotiste de la volonté et son rapport à la contingence, voir Dumont, S. D. (1995), « The Origin of Dun Scotus's Theory of Synchronic Contingency » dans *The Modern Schoolman*, n° 72, 1995, p. 149-167.

<sup>32</sup> Duns Scot (2001), *Traité du premier principe*, chap. III, § 40, Quinzième conclusion, traduction sous la direction de R. Imbach, Paris, Vrin, p. 125. Dieu est antérieur à tout autre étant suivant l'ordre de l'éminence, de l'efficacité et de la finalité.

<sup>33</sup> Duns Scot, *Question XVI des Quodlibets*, §16.6 dans *God and Creatures*, p. 370.

parfaite<sup>34</sup>. Non seulement une telle proposition reviendrait à nier l'antériorité de Dieu sur le plan de l'éminence, mais ce serait également introduire une imperfection au sein de Dieu lui-même. Ainsi, à la volonté d'un étant infini doit correspondre un objet infini dans un acte de volition infini : « It is not self contradictory that an infinite will have an infinite act and hence a necessary act elicited necessarily with respect to an infinite object. »<sup>35</sup> Toute la question est maintenant de savoir comment Scot parvient à défendre qu'un tel acte de volition ne soit pas contradictoire.

### 3. L'amour de soi divin : entre liberté et nécessité

Dieu s'aime à la fois nécessairement et librement. Cette thèse est tellement déconcertante que William A. Frank n'hésite pas à dire qu'elle met au défi notre compréhension habituelle de la volonté libre.<sup>36</sup> Afin d'explicitier le caractère contre-intuitif de cette proposition, la présente section est dotée d'un double objectif. Dans un premier temps, a) il faut clarifier le sens que Scot accorde au mot « nécessaire » ainsi que la manière dont on peut le prédiquer de Dieu. Dans un second temps, b) il faut montrer en quoi le vouloir et la nécessité ne s'excluent pas mutuellement et s'articulent au sein de la volition divine. À ces fins, notre discussion prendra appui principalement sur la thématisation offerte par Scot à l'occasion de la question XVI des *Quodlibets*.

#### 3.1. *Volonté et nature : la dénaturalisation de la volonté*

L'enjeu de la conception scotiste de la volonté divine prend place au sein d'une longue discussion quant à savoir si la liberté de la volonté et la nécessité naturelle sont compatibles à l'intérieur d'un même sujet par rapport à un même acte portant sur un même objet. À première vue, une telle compatibilité semble tout bonnement impossible, précisément en raison de l'apparente irréconciliabilité entre nécessité et liberté. En appui à cette incompatibilité, Scot mentionne l'autorité d'Augustin, qui compare le mouvement de l'âme

---

<sup>34</sup> Duns Scot, *Question XVI des Quodlibets* §16.6 dans *God and Creatures*, p. 371.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Frank, W. A., *op. cit.*, p. 68.

à celui d'une pierre<sup>37</sup>. Bien que chacun de ces deux mouvements appartienne en propre à leur sujet, ils se distinguent en fonction de leur inhérence. En effet, la pierre n'est pas capable de se mouvoir par elle-même ; la cause de son mouvement lui est extérieure, car celui-ci est déterminé par la nature. À l'inverse, le mouvement de l'âme relève d'une puissance interne, puisque sinon, il serait impossible d'imputer à l'être humain la responsabilité de son action ; il faudrait donc nier que l'être humain soit un être volontaire susceptible de louange ou réprimande. Par extension, si Dieu s'aimait nécessairement, alors il faudrait nier que cet acte d'amour soit libre, ce qui serait introduire une imperfection au sein de l'être le plus parfait qui soit. Afin de contourner ce problème, la stratégie adoptée par Scot consiste à scinder la question en trois moments : d'abord I) montrer qu'il existe au moins un acte de volition nécessaire, par suite II) qu'on peut adjoindre la liberté à un tel acte et finalement III) que la nécessité naturelle peut coexister avec la liberté<sup>38</sup>. Derrière cette scission, l'intention de Scot n'est pas tant didactique, mais vise plutôt à dissocier le couple *nécessité/liberté* au profit d'une division plus fondamentale et première entre *nature* et *volonté* : « The division of agents into those which act naturally and those which act freely is not the same as the division of agents into those acting necessarily and those acting contingently. »<sup>39</sup>

L'importance de cette division mérite d'être soulignée, car, comme le signale bien William A. Frank, la pensée scotiste confère à cette distinction un rôle axiomatique, voire essentiel<sup>40</sup>. Pour le Docteur subtil, nature et volonté correspondent à des puissances actives essentiellement distinguées, c'est-à-dire qu'elles appartiennent à des ordres causaux entièrement différents, de sorte qu'il n'y ait « aucun moyen terme qui puisse opérer l'unification »<sup>41</sup> entre ces deux principes actifs, mais également « aucun genre dont la nature et la

---

<sup>37</sup> Duns Scot, *Question XVI des Quodlibets*, § 16.2 dans *God and Creatures*, p. 369.

<sup>38</sup> *Ibid.*, §16.4, p. 370.

<sup>39</sup> Duns Scot, *Question XVI des Quodlibets*, §16.34, p. 379.

<sup>40</sup> Frank, W. A., *op. cit.*, p. 75.

<sup>41</sup> Loiret, F., *op. cit.*, p. 52.

volonté seraient les espèces ». <sup>42</sup> En d'autres termes, la distinction entre nature et volonté est irréductible et première ; elle renvoie à des modes d'activité ou de production opposés et leur relation doit être comprise comme une disjonction <sup>43</sup>, bien qu'elles puissent avoir le même objet. À l'aune de cette distinction, Scot entend établir un primat du mode d'opération de l'activité sur l'objet <sup>44</sup>. La nature et la volonté, prises comme telles, ne sont relatives à aucun objet, car elles sont des conditions intrinsèques (*ad intra*) de l'activité. L'objet, quant à lui, bien qu'il ait également un rôle à jouer dans l'activité, n'est rien d'autre qu'une condition extrinsèque (*ad extra*). En tant que puissances actives, la nature et la volonté ont des modes de production qui leur sont *propres* et qui déterminent *essentiellement* l'activité qui résulte d'elles. En revanche, le couple nécessité/contingence ne relève pas d'une distinction d'ordre essentiel pour Scot, mais plutôt accidentel ; elle survient *de l'extérieur*, précisément parce qu'elle concerne la relation de l'activité avec son *objet*. Ainsi, la contradiction principale ne concerne pas en premier lieu la volonté et la nécessité. Pour Scot, nécessité et contingence ne sont que *des modes d'accomplissement* ou de *réalisation* qui s'adjoignent aux deux principes actifs selon une relation de *proportion* par rapport à l'objet produit. Ils caractérisent *la perfection* avec laquelle est effectué un acte <sup>45</sup>. À l'inverse, ce qui pose problème, c'est d'affirmer qu'une volonté soit libre et en même temps mue selon une nécessité naturelle, ce qui reviendrait à admettre deux puissances actives opposées pour un seul et même acte <sup>46</sup>.

### 3.2. *L'articulation de la nécessité et du vouloir divin : deux arguments*

La distinction entre nature et volonté n'est pas reconductible à la distinction entre nécessité et contingence. La dissociation de ces deux

---

<sup>42</sup> Loiret, F., *op. cit.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>45</sup> Ce qui ne veut pas dire pour autant que la contingence est une imperfection de l'acte, mais seulement qu'elle relève d'une relation avec un autre type d'objet. Nous reviendrons sur ce point dans la troisième partie de cette section.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 55-56.

couples permet non seulement d'assurer un concept univoque de « volonté » à tout étant<sup>47</sup>, mais également une conciliation possible entre volonté et nécessité, dont l'exemple doit être trouvé dans la volonté divine<sup>48</sup>. À ce titre, l'argument exposé par Scot dans le premier article de la question XVI distingue deux types de raisonnements.

Premièrement, il y a des raisons intrinsèques (*reason-that arguments*)<sup>49</sup> pour affirmer qu'il y ait certains actes de volitions nécessaires en Dieu, nommément la jouissance divine et la spiration de l'Esprit Saint<sup>50</sup>. Comme la structure de ces deux arguments est la même, nous ne présenterons que celle concernant la jouissance divine. *D'abord*, Dieu est nécessairement heureux *et* cette jouissance consiste à aimer l'objet béatifique, c'est-à-dire lui-même. *De plus*, cet acte d'amour est simplement nécessaire. *Or*, tout acte d'amour est avant tout un acte volontaire. *Par conséquent*, il y a une nécessité simple dans le vouloir divin<sup>51</sup>. Comme le souligne William A. Frank, la tâche de ce premier argument n'est pas d'offrir une explication de la compatibilité entre liberté et nécessité dans le vouloir divin, mais bien plutôt d'inscrire la nécessité comme une composante *intrinsèque* de l'étant divin<sup>52</sup>. Il faut ainsi distinguer a) le mode d'être constitutif de l'agent b) du mode d'opération selon lequel cet agent procède<sup>53</sup>. Dieu étant l'être le plus parfait, le mode d'être le plus parfait doit lui correspondre. Dieu existe nécessairement, et ce faisant, il est nécessaire qu'Il s'aime lui-même et que l'Esprit Saint l'accompagne continuellement. Néanmoins, il n'est pas suffisant de montrer qu'il existe une relation entre la nécessité et l'étant divin, mais il faut

---

<sup>47</sup> Frank, W. A., *op. cit.*, p. 69.

<sup>48</sup> Loiret, F., *op. cit.*, p. 52.

<sup>49</sup> Frank, W. A., *op. cit.*, p. 69-71.

<sup>50</sup> Duns Scot, *Question XVI des Quodlibets* § 16.5 dans *God and Creatures*, p. 370.

<sup>51</sup> *Ibid.* Scot traite l'amour de soi divin et l'insufflation de l'Esprit Saint d'un seul trait et de manière un peu elliptique. Pour faciliter la lecture de ce premier argument, nous avons décidé d'adopter la structure proposée dans l'article cité de William A. Frank, p. 70.

<sup>52</sup> Frank, W. A., *op. cit.*, p. 69.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 70.

également montrer comment s'articule cette relation et pourquoi (*reason-why argument*<sup>54</sup>) il en est ainsi.

La tâche du deuxième argument est précisément de résoudre ce problème en reliant la notion de nécessité à l'infinité du vouloir divin. L'argument va comme suit. *D'abord*, une volonté infinie est reliée avec l'objet le plus parfait de la manière la plus parfaite. *Or*, la volonté divine est infinie. *Par conséquent*, la volonté divine est reliée avec l'objet le plus désirable de la manière la plus parfaite. *Toutefois*, pour qu'il en soit ainsi, la volonté divine doit aimer l'objet le plus désirable a) *nécessairement* et *adéquatement* et b) avec un amour proportionné à cet objet. *Si* l'une de ces deux conditions venait à manquer, alors il serait concevable qu'une autre volonté soit reliée à un autre objet d'une manière encore plus parfaite. *Ainsi*, s'il y a une volition infinie, alors cet acte est nécessaire<sup>55</sup>. En présentant cet argument, l'intention de Scot est précisément de sauvegarder la perfection de l'étant divin ainsi que sa primauté sur tout autre étant. D'un côté, nier la volonté à Dieu consisterait en une imperfection, car alors il serait dépourvu de la faculté la plus parfaite de l'âme. D'un autre côté, nier la nécessité de la volition divine serait priver Dieu de la relation la plus parfaite qu'un étant puisse entretenir avec un objet<sup>56</sup>. Comme le mentionne François Loiret :

La nécessité est le mode le plus parfait de toute relation à l'étant, c'est pourquoi quand la volonté est considérée dans sa relation à l'étant, la volonté la plus parfaite voulant l'objet le plus parfait de la manière la plus parfaite le veut alors nécessairement. En ce sens, la volonté infinie, qui est la plus parfaite, veut nécessairement son objet<sup>57</sup>.

La nécessité intrinsèque de la volition divine doit être comprise comme une relation autoréflexive de l'infini à l'infini ; de soi à soi. Elle ne s'applique qu'au sein du vouloir *ad intra* divin et le simple fait de poser une volonté infinie n'implique pas en lui-même de rapport

---

<sup>54</sup> Frank, W. A., *op. cit.*, p. 71-72.

<sup>55</sup> Duns Scot, *Question XVI des Quodlibets* §16.6 dans *Gods and Creatures*, p. 370-371.

<sup>56</sup> Frank, W. A., *op. cit.*, p. 72-73.

<sup>57</sup> Loiret, F., *op. cit.*, p. 58.

avec la nécessité, car prise communément à tout étant (*voluntas in communi*), la volonté est indifférente aux modes de la nécessité et de la contingence<sup>58</sup>. Pour le dire brièvement, la nécessité n'est pas une condition intrinsèque d'une volonté infinie, sinon il en découlerait qu'une telle volonté voudrait tout objet nécessairement, aussi bien fini qu'infini. Or, comme Scot le rappelle, la perfection du rapport entre une volonté infinie avec un objet fini s'établit sous le mode de la contingence<sup>59</sup>, précisément parce qu'un tel rapport est extérieur (*ad extra*) à l'essence divine. Pour autant, il ne s'ensuit pas également que l'objet soit la cause de la nécessité d'une volition, car ce serait dès lors faire de l'objet le premier principe actif de la volition, et par là même, avilir le rôle de volonté et lui dénier sa primauté dans l'acte de volition<sup>60</sup>. Pour Scot, la nécessité de l'amour de soi divin est un rapport de *proportion* conditionné à la perfection de la volonté et à la perfection de l'objet voulu<sup>61</sup> dans un acte de volition ininterrompu : « Besides, if a power or potency act necessarily continues that act as regards its object, it necessarily continues that act as long as it can. »<sup>62</sup> La nécessité n'est pas une propriété de la volonté ou de l'objet pris individuellement ; c'est une relation *intrinsèque* qui ne subsiste qu'au sein de l'essence divine.

Cependant, un doute demeure quant à savoir si la volonté divine peut vouloir un autre objet nécessairement en dehors de cette relation de soi à soi.<sup>63</sup> Pour compléter ce tableau, Scot propose de distinguer (a) la nécessité d'immutabilité et (b) la nécessité d'inévitabilité ou de détermination<sup>64</sup>. Scot ne mentionne pas explicitement laquelle de ces deux nécessités caractérise le vouloir *ad intra* divin, mais nous pouvons aisément supposer qu'il s'agit de la seconde<sup>65</sup>. En effet, la

---

<sup>58</sup> Loiret, F., *op. cit.*, p. 58.

<sup>59</sup> Duns Scot, *Question XVI des Quodlibets* §16.31 in *God and Creatures*, p. 378.

<sup>60</sup> *Ibid.*, § 16.18, p. 373-374.

<sup>61</sup> Loiret, F., *op. cit.*, p. 59.

<sup>62</sup> Duns Scot, *Question XVI des Quodlibets*, § 16.14 dans *God and Creatures*, p. 372.

<sup>63</sup> *Ibid.*, § 16.26, p. 376.

<sup>64</sup> *Ibid.*, § 16.27, p. 376.

<sup>65</sup> À proprement parler, Scot ne mentionne pas laquelle de ces deux nécessités est incluse dans l'amour de soi divin dans sa propre réponse à la

nécessité d'immutabilité évoque la continuité et la permanence d'un certain acte. Pour le dire négativement, ce type de nécessité interdit tout changement dans le vouloir, car elle ne se caractérise pas en fonction de l'étant voulu : « Speaking solely of the first type [the necessity of immutability], we say God wills necessarily whatever he wills. For neither on the part of the act nor of the object could a different state succeed the present one, for this would mean some change in God. »<sup>66</sup> Si la nécessité d'immutabilité n'est pas la relation qui caractérise le vouloir *ad intra* divin, c'est qu'elle concerne la relation d'une volonté infinie à tout type étant, et à ce titre, elle renvoie à l'essence divine elle-même<sup>67</sup>. Tout comme Dieu est immuable, le vouloir divin l'est tout autant et à l'instant même où Dieu veut un certain objet, il le veut nécessairement, de la même manière que l'effet s'ensuit nécessairement de sa cause sans pour autant être lui-même nécessaire. Si (par malheur !) je lâche ma tasse de café, la tasse tombera nécessairement de ma main, mais l'action produite par ma main (par bonheur !) aurait pu ne pas arriver ; cette action est évitable. À l'opposé, la nécessité d'inévitabilité est une *relation négative* qui empêche non seulement un changement ou une succession dans le vouloir, mais elle implique également une restriction des possibilités du vouloir divin, car Dieu crée de manière contingente. Admettre une nécessité d'inévitabilité dans la relation d'une volonté infinie à tout étant ferait précisément de la création une chose nécessaire, ce qui doit être rejeté<sup>68</sup>. Ainsi, l'amour de soi divin doit être compris selon une nécessité d'inévitabilité, car l'étant infini est la chose que le vouloir divin ne peut pas *ne pas* vouloir et c'est sur ce type de nécessité que Scot insiste pour affirmer la compatibilité avec la liberté.

---

question, mais la nécessité d'inévitabilité revient dans le troisième article de la *Question XVI des Quodlibets*, §16.35, p. 381

<sup>66</sup> Duns Scot, *Question XVI des Quodlibets*, § 16.28, p. 371.

<sup>67</sup> Loiret, F., *op. cit.*, p. 59-60.

<sup>68</sup> Duns Scot, *Question XVI des Quodlibets*, § 16.29 dans *God and Creatures*, p. 377.



*3.3. Liberté, nécessité et nature : l'impossibilité d'une démonstration*

Après cette longue décortication de la nécessité intrinsèque au vouloir divin, il nous faut résoudre les deux autres parties de la question posée par Scot. En ce qui concerne la coexistence de la liberté et de la nécessité dans le vouloir divin, la réponse fournie par le théologien franciscain est plutôt décevante, pour ne pas dire frustrante : « If you ask how does freedom coexist with necessity, I answer with the Philosopher: " Do not seek a reason for things for which no reason can be given: for there is no demonstration of the starting point of demonstration. " »<sup>69</sup> Tout cet arsenal pour en arriver seulement à un argument d'autorité ! Heureusement pour nous, il ne s'agit pas du fin mot de l'histoire. Dès lors, quelles sont les raisons qui poussent à Scot à un tel constat ? Trois choses sont à prendre en compte simultanément. D'abord, le vouloir *ad intra* divin doit analogiquement correspondre au vouloir *ad extra* divin<sup>70</sup>. Bien que Dieu veuille sa création de façon contingente, Il la veut néanmoins librement. De même, si Dieu veut nécessairement l'étant infini, Il le voudra également librement. Ensuite, la liberté consiste expressément en une perfection et une action ne peut pas être qualifiée de parfaite si elle n'est pas effectuée par liberté<sup>71</sup>. Ainsi, une action continue considérant l'objet le plus parfait doit également être effectuée de la manière la plus parfaite par le plus parfait des êtres, donc par liberté. Finalement, la liberté est une condition intrinsèque de la volonté<sup>72</sup> ; elle est le mode d'opération selon lequel s'exprime une volonté de telle sorte que dès qu'il y a une volonté, il y a alors nécessairement liberté. Si Scot ne propose aucune démonstration de la compatibilité entre

---

<sup>69</sup> Duns Scot, *Question XVI des Quodlibets*, § 16.33 p. 379. La caractérisation scotiste de la volonté divine ainsi que son refus de démonstration de son caractère libre rappellent à bien des égards la conception kantienne de la liberté comme autonomie. Sur l'influence de la pensée scotiste sur Kant, Cf. Möhle, H. (1996), « Wille und Moral. Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kants » dans Honnefeldt L. et al., *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden, E.J. Brill, p. 573-594.

<sup>70</sup> Duns Scot, *Question XVI des Quodlibets*, § 16.32, p. 378.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*

nécessité et liberté, c'est qu'il considère cette proposition comme immédiate<sup>73</sup> ; il s'agit d'un *fait ontologique*<sup>74</sup>. Tout comme la proposition « J'aime le café » est un fait empirique, il n'est nul besoin de l'étayer davantage et d'en rechercher les raisons, car elle s'impose à nous ; c'est une proposition manifeste. En empêchant la reconduction du couple nature/volonté à celui nécessité/contingence et en procédant aux différentes ramifications de la nécessité, Scot réussit à montrer que nous n'avons aucune raison d'opposer liberté et nécessité ; conclure prestement à leur incompatibilité, c'est ne pas comprendre en quoi consiste la volonté.

Le dernier obstacle que la théorie scotiste de la volonté affronte est la question de la compatibilité entre la nécessité naturelle et la liberté au sein de Dieu. Comme nous l'avons vu, la nécessité naturelle et la liberté de la volonté s'opposent farouchement de sorte qu'aucune conciliation ne semble possible entre ces deux principes actifs. Mais dans un revirement flamboyant, Scot affirme néanmoins qu'une telle compatibilité est présente en Dieu dans la production de l'Esprit Saint<sup>75</sup>, ce qui n'est pas sans poser problème. Pour atténuer cette difficulté, il faut cependant remarquer que si nature et volonté ne peuvent pas coexister selon le même rapport, elles peuvent néanmoins être concomitantes<sup>76</sup>. Pour expliciter cette remarque, Scot différencie quatre degrés de nécessité en Dieu : a) la nécessité de nature selon laquelle Dieu vie ou existe, b) la nécessité de détermination de l'intellection de soi divine, c) la nécessité d'accompagnement de l'Esprit Saint et d) la nécessité de liberté de l'amour de soi divin<sup>77</sup>. Ces quatre nécessités ne se produisent pas sous le même rapport, mais concernent chacune un aspect distinct de l'étant infini ; aucune ne détient une antériorité sur l'autre, car elles sont consécutives<sup>78</sup>, c'est-à-dire qu'elles s'impliquent mutuellement. Pour illustrer ce point, Scot prend l'exemple d'un homme qui décide

<sup>73</sup> Duns Scot, *Question XVI des Quodlibets*, §16.32, p.378.

<sup>74</sup> Loiret, F., *op. cit.*, p. 61.

<sup>75</sup> Duns Scot, *Question XVI des Quodlibets* §16.35 dans *Gods and Creatures*, p. 380.

<sup>76</sup> Loiret, F., *op. cit.*, p. 64.

<sup>77</sup> Duns Scot, *Question XVI des Quodlibets* §16.35 dans *God and Creatures*, p. 381.

<sup>78</sup> Loiret, F., *op. cit.*, p. 65.

de chuter librement du haut d'une falaise<sup>79</sup>. Bien que l'homme chute selon une nécessité de nature par gravitation universelle, il a néanmoins choisi de le faire volontairement ; la nature et la volonté ne se trouvent pas sur le même plan de cette volition. De la même manière, bien que Dieu vive nécessairement en raison d'une nature qui exclut la liberté et que l'Esprit Saint l'accompagne nécessairement tout au long de sa vie, il a néanmoins choisi librement de vivre une telle vie. Bien que l'action de vivre demeure naturelle et n'est pas effectuée par liberté, la volonté peut pourtant vouloir qu'une telle action naturelle se produise<sup>80</sup>. Scot ne se contredit donc pas lorsqu'il affirme une telle compatibilité ; il respecte les distinctions qu'il a lui-même posées afin de conserver la perfection de la volonté et sa primauté.

#### 4. Contingence et Nécessité : L'intellection de soi instanciée divine

Toute caractérisation de la volonté serait incomplète si l'on ne mentionnait pas le rôle étroit que joue l'intellect au sein de l'acte de volition. De fait, l'intellect et la volonté divine ne se distinguent pas réellement, mais formellement ; dans tout acte de volition, l'intellect et la volonté doivent coopérer<sup>81</sup>. Si ces deux actes se produisent *simultanément*, il y a néanmoins une certaine *antériorité logique* de l'acte d'intellection ; l'intellect doit présenter l'objet voulu avant que la volonté puisse établir son choix. Le but de cette dernière section sera donc d'exposer comment s'opère l'intellection divine en nous appuyant sur les prologues de la *Lectura* et de l'*Ordinatio*.

---

<sup>79</sup> Duns Scot, *Question XVI des Quodlibets* § 16.50 dans *God and Creatures*, p. 387.

<sup>80</sup> Loiret, F., *op. cit.*, p. 65-66. L'auteur ajoute cependant que la véritable résolution de ce « problème redoutable » doit être trouvée dans la thématique scotiste de l'indétermination intrinsèque de la volonté. Comme nous considérons que cette question devrait faire l'objet d'une étude indépendante, nous nous limiterons aux remarques qui ont été exposées, malgré la déception qu'elles peuvent susciter. Il s'agit seulement de montrer que Scot construit un schéma uniforme de la volonté.

<sup>81</sup> Sondag, G. (1999), « Scolie à la cinquième partie du prologue de l'*Ordinatio* », p. 285.

Le cœur de la conceptualisation scotiste de l'intellect divin prend place au sein d'un discours portant sur le statut scientifique de la théologie : I) la théologie a-t-elle un objet propre ou concerne-t-elle plus d'un objet, II) sous quel rapport connaissons-nous l'objet de cette science et III) cette science concerne-t-elle la totalité des étants<sup>82</sup> ? Pour Scot, la réponse de la première question ne peut faire aucun doute : Dieu est l'objet premier de la théologie, mais le rapport selon lequel cet objet est connu dépend des différents modes d'être des étants<sup>83</sup>, car la connaissance que nous avons d'un objet est proportionnée à la capacité de notre intellect<sup>84</sup>. Il importe donc de distinguer trois formes de théologie : 1) la théologie en soi, seulement accessible à Dieu 2) la théologie pour nous, voyageur dans ce monde, habituelle et déficiente<sup>85</sup> et 3) la théologie des bienheureux, immédiate et intuitive<sup>86</sup>. L'enjeu de cette tripartition est de sauvegarder le caractère unitaire de la théologie eu égard à l'unité de son objet :

En outre, la théologie porte sur les choses qui ne sont naturellement connues que du seul intellect divin ; sinon, en effet, elle ne serait pas un habitus surnaturel pour un intellect créé ; par suite, la théologie a pour sujet ce qui est naturellement connu de Dieu seul. Or, Dieu n'est naturellement connu que de lui seul ; donc etc.<sup>87</sup>

À proprement parler, l'objet propre de la théologie n'est pas Dieu en tant que tel, mais plutôt l'essence divine en tant qu'elle est cette *nature-ci singulière (ut est haec natura)*<sup>88</sup> ; la théologie est une connaissance

<sup>82</sup> Duns Scot (1999), *Prologue de la Lectura p.2 q.1-3* dans *La théologie comme science pratique*, traduction par G. Sondag, Paris, Vrin, p. 163-167.

<sup>83</sup> *Ibid.*, §71, p. 170.

<sup>84</sup> *Ibid.*, § 65, p.168.

<sup>85</sup> *Ibid.*, §65, p. 168.

<sup>86</sup> Duns Scot, *Prologue de l'Ordinatio*, p.3 q.3 §202, p. 259. Les prologues de la *Lectura* et de l'*Ordinatio*, bien qu'ils traitent en grande partie des mêmes questions, n'offrent pas toujours le même nombre de distinctions. L'*Ordinatio* déploie un plus grand degré de précision. La question de la théologie des bienheureux, bien qu'elle soit mentionnée dans la *Lectura*, n'est véritablement traitée que dans l'*Ordinatio*.

<sup>87</sup> Duns Scot, *Prologue de la Lectura*, § 73, p. 171.

<sup>88</sup> *Ibid.*, §77. p. 173.

quidditative<sup>89</sup> et seul Dieu détient une connaissance parfaite de sa propre essence. En intelligeant sa propre essence, Dieu a accès à l'ensemble des vérités portant sur l'intégralité des êtres<sup>90</sup>, car elles sont incluses *virtuellement* sous lui. Toutefois, il ne faut pas comprendre que Dieu intellige différents objets en des instants *chronologiques distincts*, ce qui reviendrait à admettre un changement au sein de l'essence divine. L'intellection de soi de Dieu est unique, mais elle accepte différents *instants de nature*, c'est-à-dire des *moments logiques* qui se produisent simultanément. À ce sujet, les prologues de la *Lectura* et de l'*Ordinatio* diffèrent légèrement.<sup>91</sup> Alors que dans la *Lectura*, Scot distingue deux instants de nature, a) l'intellection de l'essence divine et b) l'intellection des vérités virtuellement contenues dans les autres essences,<sup>92</sup> l'*Ordinatio* opère une scission du deuxième instant entre b.1) l'intellection des quiddités contenues virtuellement sous l'essence divine et b.2) l'intellection des vérités contenues virtuellement sous ces quiddités<sup>93</sup>. Pour comprendre cette nuance, il faut avoir en tête que le passage de la *Lectura* ne s'intéresse qu'à différencier les vérités intrinsèques (*ad intra*) des vérités extrinsèques (*ad extra*) à Dieu<sup>94</sup>. En effet, les vérités contenues directement sous l'essence divine sont nécessaires. Au premier instant de nature, on peut affirmer trois

---

<sup>89</sup> Duns Scot, *Prologue de la Lectura*, §80, p. 173.

<sup>90</sup> *Ibid.*, §103, p. 182.

<sup>91</sup> Un important débat a eu lieu au sujet de l'unicité de la théorie scotiste de la volonté, dont le plus importants acteurs sont sans doute Dumont, S. D. (2001), « Did Duns Scotus Change His Mind on the Will » dans Aertsen J. *et al.*, *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte, Miscellanea mediaevalia* 28. Berlin, Walter de Gruyter, p. 719–794, et Ingham, M. B. (2002), « Did Scotus Modify his Position on the Relationship of Intellect and Will? » dans *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, vol. 69, n° 1, p. 88-11. Néanmoins, nous ne traiterons pas de cet enjeu dans notre analyse afin de l'alléger. Notre étude ne s'intéresse pas à la question de la genèse de la théorie de la volonté scotiste ni à son évolution, mais plutôt son articulation et sa cohérence interne.

<sup>92</sup> Duns Scot, *Prologue de la Lectura*, §103, p. 182.

<sup>93</sup> Duns Scot, *Prologue de l'Ordinatio* p.3 q.3 §200, p. 255-257

<sup>94</sup> Sondag, G. (1999), « Scolie de la troisième partie du Prologue de l'*Ordinatio* », p. 181.

choses : 1) l'intellection de soi divine est immédiate ; l'essence divine s'appréhende elle-même d'elle-même sans que le moindre objet, comme un phantasme, ne s'intercale, 2) l'essence divine se singularise d'elle-même et 3) l'essence divine est simple ; en s'intelligent lui-même, Dieu intelliige les trois Personnes en même temps et non pas dans des actes distincts. Dans les deuxième et troisième instants de nature, Dieu intelliige l'ensemble des possibles et l'articulation de ces deux moments logiques doit être comprise comme un ordre entre des effets d'une même cause. Pour souligner ce point, Scot effectue une analogie entre deux régions illuminées par le soleil<sup>95</sup>. Bien qu'il fasse jour à Paris avant Montréal, il n'en découle pas pour autant que l'illumination de Montréal est causée par celle de Paris. Dans les deux cas, la cause de l'illumination doit être trouvée dans le soleil et rien d'autre ; l'illumination de Paris est un effet prochain, alors que celle de Montréal est un effet lointain. De la même manière, Dieu intelliige l'ensemble des essences possibles au deuxième instant de nature pour ensuite intelliiger les propriétés des étants contenues sous ces essences, mais seulement en premier chef parce qu'il intelliige sa propre essence. La relation entre l'étant infini et tout autre type d'étant dépend de la relation de soi à soi ; *l'ad extra* ne peut être posé qu'en raison de *l'ad intra*. Pour le dire en un mot, même lorsque Dieu intelliige autre chose que lui-même, il ne sort jamais de sa propre essence :

l'intellect divin n'est pas discursif ; donc, par nature, il ne conçoit pas l'objet premier avant de concevoir quelque chose virtuellement inclus en lui à titre d'objet connaissable ; si donc il conçoit l'objet premier avant que la volonté veuille quelque chose, il conçoit tout ce qui est contenu à titre d'objet connaissable dans l'objet premier avant que la volonté veuille quelque chose.<sup>96</sup>

## 5. Conclusion : « Le parcours de la reconnaissance »

L'acharnement avec lequel Duns Scot défend la nécessité intrinsèque du vouloir divin et sa compatibilité avec la liberté dépasse

---

<sup>95</sup> Duns Scot, *Prologue de l'Ordinatio* p.3.q.3 §201, p.186.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 5 q.3 § 324, p. 375.

la seule question d'assurer la perfection de l'étant divin ; elle vise précisément à sauvegarder la liberté humaine tout en exposant son mécanisme. L'intention de Scot, c'est d'offrir un concept *univoque* de « volonté » aussi bien à l'étant infini/incréé qu'aux étants finis/créés selon une structure conceptuelle identique. Après avoir souligné les trois grands traits de la conception scotiste de la volonté, nous nous sommes aventurés à l'exposition de sa conception la volonté divine. En refusant d'identifier la distinction nature/volonté à la distinction nécessité/contingence, Scot bloque la possibilité d'une contradiction entre la nécessité et la liberté. Comme il existe des actes nécessaires au sein de l'étant divin, l'amour de soi divin est un acte de volition à la fois libre et nécessaire selon une nécessité d'inévitabilité. Le vouloir de soi divin consiste en une relation autoréflexive au sein de Dieu. Si une telle relation reste pour autant indémontrable, c'est qu'elle consiste en un *fait ontologique* qui s'impose à nous ; la proposition « Dieu se veut librement et nécessairement » doit être comprise comme un axiome de la métaphysique scotiste qui ne peut être étayée davantage par aucune raison. Finalement, après avoir nuancé l'opposition entre nature et volonté, nous avons offert quelques remarques sur l'intellection de soi divine et comment elle doit se rapporter eu égard à la volonté divine. Dieu possède virtuellement la connaissance de tous les possibles contingents préalablement à son acte de volition. Bien que Dieu ne veuille tel ou tel objet avant de l'intelliger, il sait cependant que tel ou tel objet sera créé avant qu'il ne soit créé. Par cette dernière remarque, Scot ouvre la porte à une forme de prédestination du vouloir humain. Si Dieu sait que tel homme fera tel acte à tel moment, alors comment le vouloir humain peut-il être qualifié de libre ? En bref, la réponse scotiste consiste à dire que la volonté humaine n'est pas la cause totale de sa propre volition et si le vouloir humain est libre, c'est uniquement en raison de son rapport à la volonté divine elle-même. Dans toute volition humaine, le concours de la volonté divine est nécessaire, de sorte que Dieu est la cause immédiate et efficiente de toute volition créée<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> Frank, W. A. (1992), « Duns Scotus on Autonomous Freedom and Divine Co-Causality » dans *Medieval Philosophy & Theology*, Vol. 2, p. 144-145.

## Bibliographie

- Duns Scot (2009), *La cause du vouloir suivi de L'objet de la jouissance*, traduction et présentation par F. Loiret, Paris, Les belles lettres. 224 p.
- Duns Scot (1975), *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*, translated with an introduction, notes and glossary by F. Alluntis and A. B. Wolter, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press. 548 p.
- Duns Scot (1999), *La théologie comme science pratique : Prologue de la Lectura*, traduction par G. Sondag, Paris, Vrin. 232 p.
- Duns Scot (1999), *Prologue de l'ordination*, traduction et présentation par G. Sondag, Paris, PUF, coll. Épiméthée. 430 p.
- Duns Scot (2001), *Traité du Premier Principe*, Traduction sous la direction de R. Imbach, Paris, Vrin, 220 p.
- B. Littérature secondaire, articles et périodiques
- Boulnois, O. (2003), « Duns Scot : Existe-t-il des passions de la volonté ? » dans Besnier, B. et al., *Les passions antiques et médiévales*, p. 281-295.
- Dumont, S. D. (1995), « The Origin of Dun Scotus's Theory of Synchronic Contingency » dans *The Modern Schoolman*, n° 72, p. 149-167.
- Dumont, S. D. (2001), « Did Duns Scotus Change His Mind on the Will? » dans Aertsen, J. A. et al., *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte, Miscellanea mediaevalia* 28. Berlin and New York: Walter de Gruyter, p. 719-794.
- Franck W. A (1982), « Duns Scotus' Concept of Willing Freely: What Divine Freedom Beyond Choice Teaches Us » dans *Franciscan Studies*, Vol. 42, p. 68-89.
- Franck W. A (1992), « Duns Scotus on Autonomous Freedom and Divine Co-Causality » dans *Medieval Philosophy & Theology*, Vol. 2, p. 142-164.
- Ingham, M. B. (2002), « Did Scotus Modify his Position on the Relationship of Intellect and Will? » dans *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, vol. 69, n° 1, p. 88-116.



- König-Pralong, C (2014), « Le volontarisme scotiste : Constitutions et usages d'une césure historique à l'âge moderne » dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, Vol.8, n° 1, 2014, p. 181-208.
- Loiret, F. (2003), « Volonté et infini chez Duns Scot », Paris, Kimé, 504 p.
- Möhle, H. (1996), « Wille und Moral. Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kant » dans Honnefelder L. *et al.*, *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden, E.J. Brill, p. 573-594.
- Pica, F. G. (2013), « John Duns Scotus on God's Will: Orderly and Most reasonable » dans *Thaumazein*, Vol. 11, p. 6-31.
- Prentice, R. (1968), « The Voluntarism of Duns Scotus, as Seen in His Comparison of the Intellect and the Will » dans *Franciscan Studies*, Vol. 28, pp. 63-103.
- Sondag, G. (2005), *Duns Scot : la métaphysique de la singularité*, Paris, Vrin, 238 p.

